

## Vom Zeichen zur Sache?

Einige Beobachtungen zur systematischen Herausforderung,  
theologisch zwischen den Zeichen zu lesen

*Stephan Schaede*

Zwischen den Zeichen! Zwischen den Zeichen kann der Raum grenzenlos sein und ungeahnt weit werden. Wer schon einmal einer Konfirmandengruppe den guten Sinn des Abendmahls nahe bringen wollte, und das mit der Finesse religionspädagogisch-semiotischer Kunst unserer Tage, der kann ein Lied davon singen. Einem mit seinen Hormonen kämpfenden Jugendlichen bleibt auch mit dem gutgefüllten Kelch vor der Nase die Bedeutung des Abendmahls unermesslich fern. Da klafft ein abgründiger Raum zwischen dem Zeichen und denjenigen, denen es gilt. Es ist ein leerer Raum jenseits jeder von Zeichenenthusiasten geliebten Bedeutungsschwere, kein Raum also, mit dem sich Bedeutungstheoretiker allzu gerne befassen dürften.

Zwischen den Zeichen? Der kundige Semiotiker mag noch einmal aus einem gegenläufigen Grund stocken. Denn sollte mit der Wendung «Zwischen den Zeichen» etwas mehr als die Lücken zwischen den Buchstaben heiliger und weniger heiliger Schriften oder der oftmals mit Ringbüchern und laminierten Dankgebeten vollgekrempelte Platz zwischen Abendmahlskelch und Brotteller auf dem Abendmahlstisch gemeint sein, wird es schwierig. Denn, so könnte nun weiter mit Verweisen auf Bonaventura und Bacon geltend gemacht werden: Zeichen sind Verhältnisse. Sie bestimmen Verhältnisse näher und sie gibt es nicht anders als in einer mindestens dreistelligen Relation zwischen Zeichenrezipienten, Zeichen und Bezeichnetem. Ob dann die Relation zum Bezeichneten oder zum Zeichenrezipienten konstitutiver ist, darüber mag gestritten werden.<sup>1</sup> Selbst wenn das Problem einmal heiter beiseite gestellt wird, ob all das, was unter dem Namen «Relationsontologie» firmiert, bis dato überhaupt je über eine Ontologie der Relate hinausgekommen ist: mit der programmatischen Beschwörung von Substantivierungen wie Liebe, Freundschaft und anderen Verhältnissen ist es nämlich

<sup>1</sup> Vgl. Bonaventura, IV Sent, dist. 1, p. 1 art. un.q. 2, ad 3: Signum duplicem; Roger Bacon, De signis, I,1: «Signum est in praedicamento relationis et dicitur essentialiter ad illud cui significat.»

kaum getan und philosophisch die Beziehung als Beziehung noch lange nicht gefasst. Eine Ontologie des ›Zwischen‹ wäre da vermutlich das letzte, was beanspruchen könnte, klärend zu wirken. Als Frage bleibt einmal sicher: Was eigentlich soll zwischen den durch die Zeichen gesetzten oder angezeigten Beziehungen noch zwischenein kommen? Um es gleich vorwegzunehmen: Eine im Folgenden gar nicht erst in Erwägung gezogene Idee dürfte sein, den Geist als Lückenbüßer oder Lückenfüller oder semantisch bedeutungsschwangeren Interzessoren begreifen zu wollen. Will man dem Johannesevangelium Glauben schenken, weht zwar der Geist, wo er will. Aber er hat gewiss Besseres zu tun, als ausgerechnet zwischen den Zeichen zu wehen. Das nämlich unterscheidet Gottes Geist von dem Phänomen des Zuges, der Schnupfen provoziert. Eine Seligpreisung aber, die jenen, die geistlichen Schnupfen haben, das Himmelreich verheißt, ist auch in außerkanonischen Schriften nicht überliefert. So lagen die Alten wohl mit ihrer immer noch vagen Beschreibung richtiger, wenn sie – schwierig genug – behaupteten, der Geist komme in, mit und unter und nicht zwischen den Zeichen zu den Glaubenden. Zwischen ihnen, so scheint es, will er sich nicht herumtummeln, jedenfalls dann nicht, wenn er Menschen etwas zu verstehen geben will. Zwischen den Zeilen theologisch Tiefsinnigeres zu entdecken, bedeutet, inmitten der Zeichen zu lesen. Soll nun an den Aufstellungen früherer Zeichentheorie vor allem Augustinischer Provenienz ein kritischer Punkt aufgedeckt werden, dann ist es folgender: Diese Zeichentheorien gehen davon aus, irgendwann entstehe für menschliches Verstehen auf dem mit Zeichen gepflasterten Weg zur himmlischen Sache ein zeichenfreier Lebensraum. Der Himmel wird so zum deutungsfreien Ort, in dem sich unverstellt die Sache selbst imponiert. Das ist keine sinnvolle Behauptung, solange eine individuelle Eschatologie gedacht werden können soll, in der voneinander unterscheidbare Subjekte sich ihres Lebens in unterscheidbarer Weise freuen. Auch im Himmel wird gedeutet werden. Und der Himmel ist ein Raum voller herrlicher Zeichen. Die Frage ist dann allerdings: Gibt es im Himmel auch anderes als Zeichen? Aber davon zum Schluss.

# I.

Zunächst einmal gilt ernüchternd festzustellen: Terminologisch über den guten Sinn der Wendung ›Zwischen den Zeichen‹ nachzudenken, ist niemandem so schnell in den Sinn gekommen. Die Quellenlage

ist verblüffend dürftig. Es gibt zwar früh schon den allenthalben bei Livius, Tacitus und Sueton belegten festen terminus technicus «*inter signa*». Der ist militärischer Provenienz. Zwischen den Zeichen befinden sich dabei die Reihen der kämpfenden Soldaten.<sup>2</sup> Damit ist dann aber auch beinahe schon alles terminologisch Erwähnenswerte mitgeteilt. Denn die Wendung *inter signa* firmierte darüber hinaus wesentlich als eine Zuordnungsbestimmung, die signalisiert, dass etwas zu den Zeichen zählt,<sup>3</sup> so etwa bei Thomas von Aquin die Worte, die den vornehmsten Ort unter den Zeichen innehaben, mit denen ein Mensch einem anderen etwas klarmachen möchte.<sup>4</sup> *Inter signa* gibt gelegentlich noch zu verstehen, dass etwas unter dem Eindruck von Zeichen geschieht.<sup>5</sup>

Etwas semantische Fahrt kommt in die Wendung *inter signa* erst mit Wilhelm von Ockham: Er behauptet, ein Gegensatz bestünde entweder zwischen den Dingen jenseits der Seele oder zwischen den Zeichen der Dinge in der Seele. Dabei sei zwischen komplexen und nicht komplexen Beziehungen zwischen den Zeichen zu unterscheiden.<sup>6</sup>

## II.

Der von Ockham ins Spiel gebrachte Sprachgebrauch versteht unter Zeichen etwas anderes als bloße Zeichen. Das ist bemerkenswert. Denn diesen Vorbehalt gegenüber dem Zeichen als Verweis auf Eigentliches, das noch aussteht, hat schon Tertullian geltend gemacht, wenn er behauptet, die Beschneidung sei den Juden in *signum*, *non in salutem* von Gott gegeben worden.<sup>7</sup> Das wird Ambrosius so auf-

<sup>2</sup> Vgl. Livius, *Ab urbe condita* III, 61,7 mit IV,41,4, XXIV,47,7 XXXIII,9,1 mit Tacitus, *Historien* I,36,1 und I,44,2 und Sueton, *De vita Caesarum* II,1.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Balduin de Forda, *De commendatione fidei* 51: «*Similiter autem quibus non datur: aliis inter signa non datur, aliis sine signis non datur.*»

<sup>4</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 55, a. 4, ad 2: «[...] verba, quae praecipuum locum tenent inter signa quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum, in libro de doct. Christ.»

<sup>5</sup> Vgl. etwa Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I,31,2: «[...] pertinescas uero, ne inter signa quae fiunt infirmus animus in sui praesumptione se eleuet, et und foras in honorem tollitur, inde per inanem gloriam intus cadat.»

<sup>6</sup> Vgl. z.B. Wilhelm von Ockham, *Quodlibeta septem*, *Quodlibet* 5, quaestio 17: «[...] dico quod omnis oppositio vel est inter res extra animam vel inter signa rerum [...] Si autem oppositio sit inter signa, aut igitur inter signa incomplexa aut complexa [...] si sit oppositio realis in anima, sive sit inter signa incomplexa sive complexa, semper est inter res, quia inter veras qualitates mentis.»

<sup>7</sup> Vgl. Tertullian, *Adversus Iudaeos* III.

nehmen, dass er behauptet, das Zeichen sei nicht die Sache selbst, sondern gehöre einer anderen Sache, sei also nicht die Wahrheit, sondern Indiz der Wahrheit.<sup>8</sup> Bonaventura hat diese Struktur später in anderer Weise elegant der franziskanischen Tradition eingeschrieben und behauptet, die Wahrheit im äußeren Zeichen sei nur ein Zeichen der Wahrheit.<sup>9</sup> Das ist ein Echo auf niemand Geringeren als Augustinus. Der hatte diese Differenz theologisch geadelt, indem er urteilte, Gott höchstpersönlich lehre, das Zeichen des Heils (*signum salutis*) sei vom Heil selbst (*ipsa salus*) zu unterscheiden.<sup>10</sup> Rupert von Deutz wiederum bestimmt das Gefälle zwischen angezeigter Sache und dem Zeichen der Inkarnation als Vervollkommungsverhältnis und referiert damit eine für die mittelalterliche Theologie gängige Auffassung.<sup>11</sup> Es liesse sich hier eine ganze Katene von Zuordnungen auflisten. Sie alle prägt, dass sie von Augustins Zeichenkonzeption stark beeinflusst sind.

### III.

Für die Augustinus nachfolgende theologische Zeichensystematik ist maßgeblich, was der Kirchenvater in *De doctrina christiana* umrissen hat: Hier sind zunächst fünf Aspekte in Erinnerung zu rufen, die nur vorbereiten, weshalb sich abermals auf die in Fachkreisen sattsam bekannte augustiniische Zeichentheorie zurückzukommen lohnt.

Augustinus exponiert: Erstens muss jedes nur denkbare Zeichen eine *res* sein. Was nämlich keine *res* sei, sei gänzlich nichts, könne also auch nicht anzeigen, verweisen und etwas erkennen lassen.<sup>12</sup> Zweitens erschliesse sich die Eigenart der Dinge über Zeichen.<sup>13</sup> Zur Sache selbst gibt es also kein Durchkommen ohne Zeichen, wenngleich es Dinge gibt, die selbst keine Zeichen sind und zeichenunabhängig

<sup>8</sup> Vgl. Ambrosius, *De Abraham*, I,4,29: «[...] signum non ipsa res, sed alterius est rei, hoc est non veritas, sed iudicium veritatis.»

<sup>9</sup> Vgl. Bonaventura, *Quaestiones disputata de scientia Christi*, quaestio 4: «Veritas enim in signo exteriori signum est veritatis.»

<sup>10</sup> Vgl. Augustinus, *Sermones*, Sermo 260a *Miscellanea Agostiniana*, hg. von G. Morin, Bd. 1, Rom 1930, 37.

<sup>11</sup> Vgl. Rupert von Deutz, *De sancta trinitate et operibus eius*, capitula, 36: «[...] de eo quod in christo pactum suum cum hominibus deus perfecerit et quod pacti eius illud quod cum noe pepigit signum fuerit et de arcu qui graece yris dicitur id est pax [...]»

<sup>12</sup> Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* I,1,2.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., I,2,2.

existieren: Holz, Stein usw.<sup>14</sup> Eine Zwischenstellung nähmen nun drittens jene Dinge ein, die ursprünglich keine Zeichen sind. Sie könnten zu Zeichen werden, so etwa der Stein, auf den Jakob sein Haupt bettete.<sup>15</sup> Auf der anderen Seite gebe es viertens Zeichen, die nichts anderes als Zeichen sind und nie anders als Zeichen gebraucht (*utuntur*) werden können: Worte! Augustinus war also so optimistisch anzunehmen, dass jede Rede eine bedeutungsvolle Rede sei.

Das entscheidende Stichwort ist mit dem Verb *uti*, also der Rede vom Zeichengebrauch, gegeben. Denn Augustinus unterscheidet im Blick auf die Gesamtheit der Dinge bekanntlich zwischen solchen, die zu gebrauchen, und solchen, die zu genießen sind. Dabei seien Menschen, die gebrauchen und genießen, im Reich der Dinge «inter utraque constituti».<sup>16</sup> So viel zur vorbereitenden Erinnerung.

Entscheidend ist nun Folgendes: Obgleich Augustinus zunächst vom Zeichengebrauch redet, wird von ihm erstaunlicherweise die Unterscheidung von zu gebrauchenden und zu genießenden Dingen zeichentheoretisch nicht reflektiert. Er verhandelt diese Unterscheidung streng isoliert unter der Überschrift *res* und nur dort. Auffällig nachdrücklich schärft er ein, die Unterscheidung von *uti* und *frui* frage lediglich danach, was die Dinge seien, und nicht, inwiefern sie darüber hinaus über sich selbst verweisen.<sup>17</sup> Hat Augustinus geahnt, dass sein anregender Unterscheidungsvorschlag bei Kombination der Zuordnung von Zeichen und Ding, Gebrauch und Genuss aporetisch wird?

Zwar ist wahr, dass im Zeichentheoriehorizont Augustins ein Ding wie ein Stein gebraucht werden kann, ohne deshalb schon Zeichen zu sein. Aber ebenso wahr ist: Gebrauch signalisiert einen Verweiszusammenhang. Und damit ist deutlich: Nicht alles, was gebraucht wird, ist deshalb schon ein Zeichen. Ein Zeichen jedoch ist ein Zeichen nur dann, wenn es gebraucht wird. In der augustianischen Systematik dürfen Zeichen als Zeichen nicht genossen werden. Denn genießen heißt, einer Sache aus Liebe um ihrer selbst willen anzuhängen und insofern Verweiszusammenhänge zu ignorieren.<sup>18</sup> Insofern wäre der Mensch, der nach Augustinus jetzt streng zu gebrauchen und nicht zu genießen hat, mit Augustinus über Augustinus hinaus ein Wesen inmitten von Zeichen. Eine besondere

<sup>14</sup> Vgl. ebd., I,2,2.

<sup>15</sup> Vgl. ebd.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., I,3,3.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., I,2,2: «[...] nunc in rebus considerandum esse, quod sunt, non quod aliud etiam praeter se ipsas significant.»

<sup>18</sup> Vgl. ebd., I,4,4: «Frui est enim amore inhaerere alicui rei poro ter se ipsam.»

theologische Aporie, die sich damit auftut, liegt dabei nicht nur in der durch die Augustininterpretation oft traktierten Frage, wie ein Mitmensch eigentlich geliebt werden können soll, wo er doch als *vehiculum* für die *peregrinatio* zum Himmelreich zu gebrauchen sei. Die hier zu identifizierende Aporie liegt vor allem darin, dass die von Augustinus vorgeschlagene Systematik in ihrer Konsequenz nahe legt, im Reich der Dinge seien solche, die selbst keine Zeichen mehr sind und sein müssen, die allervollkommensten Dinge. Sie nämlich dürfen genossen und müssen nicht gebraucht werden. Das führt zu einer theologisch gravierenden Behauptung: Gott ist als vollkommenste *res*, die zu genießen und nicht zu gebrauchen ist, kein Zeichen mehr. Pointiert zusammengefasst: Ein blosser Stein ist noch kein Zeichen. Gott ist kein Zeichen mehr. Diese These kollidiert erstens mit der von Augustinus immer wieder interpretierten Johanneischen Aussage, dass das mit Jesus Christus zu identifizierende Wort Gott ist, bei Gott war und Mensch wurde. Worte aber sind, wie oben in Erinnerung gerufen wurde, nach Augustinus reine Zeichen. Diese These kollidiert zweitens mit den von Augustinus in *De trinitate* entwickelten innertrinitarischen Verweisstrukturen. Gott ist in der Einheit von Geliebtem, Liebendem und Liebe ein bedeutungsvoller Lebenszusammenhang und Zeichen,<sup>19</sup> der so wiederum über sich selbst auf seine Schöpfung verweist, die ihrerseits eben deshalb zum *vestigium trinitatis* zu werden vermag.<sup>20</sup> Hier kommt es zu einem bedeutungsvollen Austausch zwischen Zeichen und Zeichenträgern.

Augustinus hat im Blick auf die Zeichenträger zwischen natürlichen (*signa naturalia*) und gegebenen Zeichen (*signa data*) unterschieden. Rauch ist ein natürliches Zeichen, weil er ohne jegliches Wollen und Zeichenbestreben (*sine voluntate atque ullo appetitu significandi*) auf Feuer verweist.<sup>21</sup> Peirce wird das später Index nennen. Ein gegebenes Zeichen, wie das Signalhorn, das die Bewegung einer Militäreinheit signalisiert, ist hingegen kulturell verabredet. Der

<sup>19</sup> Vgl. Augustinus, *De trinitate* XV,3. – Innertrinitarisch wird das Zeichen als Relation später bei Petrus Cantor ausdrücklich reflektiert. Der Heilige Geist erweist sich ihm als gemeinsame Verknüpfung (*connexio*) von Vater und Sohn und ist so Zeichen der intimen Liebe des Vaters zum Sohn. Vgl. Petrus Cantor, *Summa quae dicitur Verbum adbreuiatum* II,4: «[...] Spiritum Sanctum, qui est amor et communis Patris et Filii *connexio*, et signum et probatio intimi amoris Patris ad Filium [...]»

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Augustinus, *De trinitate* VI,10, XIV,3 u.ö.

<sup>21</sup> Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana*, II,1,2.

Konnex zum Bezeichneten ist dem Zeichen nicht inhärent. Und das bringt Peirce später auf den Ausdruck Symbol.<sup>22</sup>

Es bestätigt sich im Verlauf des 2. Buches von *De doctrina christiana*: Gott ist der große Andere aller Zeichen, die über das Sinnfällige den Sinnen und dem Verstand etwas zu verstehen geben. Dabei wirken Zeichen *praeter speciem*, in denen zwar durch, aber eben jenseits dessen, was es zu sehen gibt, etwas zu verstehen gegeben wird.<sup>23</sup> Diese Doppelnatur des Zeichens, das immer auch mehr oder weniger sinnliches Ding bleibt, führt zu einer vierfachen Relation. Das Zeichen kann sich entweder als Ding oder als Zeichen auf das Bezeichnete beziehen. Und ganz entsprechend bezieht es sich entweder als Zeichen oder als Ding auf das Erkenntnisvermögen. Gott aber nutzt diese komplexen Relationen. Er ist Autor und Referent von Zeichen, die er selbst initiiert hat. Er ist schöpferischer Zeichennutzer und Zeichenbehüter. Nur eins muss klar bleiben: Selbst Zeichen oder zeichenhaft ist er niemals. Das ist der zeichentheoretische Horizont, in welchem sich die abendländische theologische Reflexion der Zeichen vorerst weiter bewegen wird.

#### IV.

In dieser Tradition werden in problematischer Weise substituierende Zeichenrelationen zwischen alttestamentlichen und neutestamentlichen Ereignissen aufgestellt, aber auch Erkenntnisrelationen aufgedeckt, in denen das alttestamentliche Ereignis nicht bloß zum Vorabbild, sondern zum paradigmatischen Dignitäts- und Erkennungsgaranten des neutestamentlichen Ereignisses gerät. Die Geburt Isaaks wird so zum hermeneutischen Erkennungszeichen, die einmalige Bedeutung der Geschehnisse im Umfeld der Geburt Johannes des Täuflers zu durchschauen – und zwar im Unterschied zum Erkennungszeichen des Kainsmals<sup>24</sup> – als exklusives Wiedererkennungszeichen besonderer göttlicher Verheißungen.<sup>25</sup> Ähnliches gilt von dem in den neutes-

<sup>22</sup> Vgl. ebd., II,1,1 mit II,2,3. – Vgl. mit Cassiodor, *Expositio psalmorum*, Psalmus 134, 9, der eben diese Bestimmung aufnimmt.

<sup>23</sup> Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* II,1,1. – Diese Bestimmung wurde vielfach rezipiert. Vgl. z.B. *Concordia discordantium canonum* pars 3, dst. 2, canon 33, textus mit Petrus Abaelardus, *Sic et non*, quaestio 117, sententia 112.

<sup>24</sup> Vgl. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, Psalmus 58, Sermo 1, pars 21 mit Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi testamenti*, Quaestiones numero CXXVII, quaestio 5, pars 5.

<sup>25</sup> Vgl. Ambrosiaster, *Commentarius in Pauli epistulam ad romanos* (recensio gamma), cap. 4, v. 17.

tamentlichen Texten ausdrücklich so genannten Zeichen des Jona.<sup>26</sup> Ereignisse im gegenwärtigen Leben werden wiederum als Zeichen für das zukünftige Leben begriffen. In alledem verknüpft Gott als souveräner Semiotiker die Zeiten miteinander in sinniger Weise.<sup>27</sup> Dass Zeichen Zeitmodi miteinander verknüpfen, eben dies hatte Aristoteles in seiner Schrift *Peri hermeneias* notiert. Und diese Einsicht hat über die Übersetzung des Boethius in die westliche Theologie Eingang gefunden.<sup>28</sup> Im Horizont Augustinischer Zeichentheorie wird entsprechend Paschasius Radbertus behaupten, Zeichen verwiesen auf verborgen Gegenwärtiges oder Zukünftiges.<sup>29</sup>

Schließlich wird das Zeichen als Relation Bestätigungsmittel (*signum testificationis*) der Beziehung zwischen Gott und Menschen – vom Bogen Noahs<sup>30</sup> bis zum Sabbat<sup>31</sup>, um nur die beiden meistzitierten Zeichenmotive zu nennen. Die mittelalterliche Zeicheninterpretation kommt dabei in phantasievoll beseelter frommer Willkür so schnell nicht an ihre Grenzen, wenn z.B. Balduin de Forda den verschiedenen Farben des Regenbogens ein *signum foederis* und ein *signum terroris* zuordnet.<sup>32</sup> Dieses Deutungsdoublet erhält bei ihm auch der Tod, der zum Zeichen des Hasses und der Liebe wird, insofern er den Hass gegen die menschliche Schuld und die Liebe gegenüber der Natur dokumentiert, die Gott begründet habe.<sup>33</sup> Hugo von St. Viktor schließlich wird die Gesamtheit der Wirkungen des Handelns Gottes als Zeichen seines Willens lesen.<sup>34</sup> Ins Zentrum all jener Zeichen aber stellen einige Theologen Jesus

<sup>26</sup> Vgl. hierzu Irenaeus von Lyon, *Adversus haereses* III,20,1.

<sup>27</sup> Vgl. Augustinus, *Sermones*, sermo 11, 3, CChr.SL 41, 163. – Die Verweismöglichkeit von Zeichen in die drei Zeitmodi hat Cicero in *De invent.* I, 48 reflektiert: «Signum est, quod sub sensum aliquem cadit et quidam significat, quod ex ipso profecto videtur, quod aut ante fuerit aut in ipso negotio aut post sit consecutum [...]»

<sup>28</sup> Vgl. Aristoteles sec. Translationem quam fecit Boethius, *Analytica priora* II,27: «Signum autem vult esse propositio demonstrativa vel necessaria vel probabilis; nam quo existente est vel quo facto prius vel posterius facta est res, signum est vel esse vel fuisse vel quoniam erit.»

<sup>29</sup> Vgl. Paschasius Radbertus, *Expositio in Matheo. Libri XII*, In *Matheum* 16,4: «[...] omne signum alicuius rei signum est quo signatur res occulta latens uel futura.»

<sup>30</sup> Vgl. Pseudocyprian, *Auctoris ignoti Adversus Iudaeos* II.

<sup>31</sup> Vgl. Hieronymus, *Commentarius in Ezechielem*, lib 6, cap. 20.

<sup>32</sup> Vgl. Balduin de Forda, *Sermones*, Sermo 6: «[...] cum ipso arcu quem Deus in nubibus posuit, in uariis coloribus apparent signum federis et signum terroris: iudicium aque et iudicium ignis.»

<sup>33</sup> Vgl. ebd., Sermo 11: «Mors ergo singum odii et amoris extitit: sed odii aduersus culpam quam homo commisit; amoris erga naturam quam Deus condidit.»

<sup>34</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor, *Sententiae de diuinitate*, Pars secunda, hg. von A. Piazzoni, *Studi Medievali* 23/1982, 947.



Christus, der zugleich als Gott und Wirkung Gottes begriffen wird. Das sorgt für intellektuelle Herausforderungen der besonderen Art.

## V.

Was in entsprechendem Kontext zu lesen ist, klingt zunächst einmal keineswegs überraschend. Man könnte urteilen: Wer denn sonst, wenn nicht Jesus Christus, soll für den christlichen Glauben zentrales Symbol sein! «Magna res est signum Christi et crux Christi» formuliert Caesarius von Arelate entsprechend.<sup>35</sup> Für Petrus Chrysologus ist Christus dieses Zeichen, weil er das Gewohnte durchbricht, als Kraft nicht der Natur folgt, als Macht nicht dem *ordo* gehorcht und so menschliche Vernunft übersteigt.<sup>36</sup> Damit ist der Paulinischen Behauptung, in Christus sei alles neu geworden, Genüge getan. Bonaventura entfaltet den Zeichencharakter in der ihm eigenen genialen Willkür gleich dreifach und erklärt, Christus sei Zeichen für die in der Inkarnation (!) vollzogene Versöhnung, für die Berufung in seiner Verkündigung und der endgültigen Heilung in seinem Leiden.<sup>37</sup> Raimundus Lullus wird seinen franziskanischen Vorgänger in seinem *Arbor conscientiae* ergänzen, Jesus Christus sei aufgrund seiner Auferstehung zum *signum* der allgemeinen Auferstehung der Menschen geworden.<sup>38</sup> Das soteriologische Zentralereignis des Kreuzes wird schliesslich als Zeichen der Liebe Gottes gelesen.<sup>39</sup> Und Jesus selbst ist Zeichen des Vaters, der die Person des Glaubenden selbst zum Verweiszeichen auf das Gute werden lässt.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Vgl. Caesarius von Arelate, *Sermones Caesarii uel ex allis fontibus hausti*, Sermo 13, cap. 1. Vgl. mit Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalipsin* VI,2,8: «signum magnum Christus est; stellarum quoque relucendum milia; hoc est patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martyrum, sacerdotum, et confessorum, virtutum suarum luminibus radiantes.»

<sup>36</sup> Vgl. Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum*, Sermo 146,2, CChr.SL 24b, 901: «Si christus quod nascitur, non est consuetudo, sed signum; non est natura, sed virtus; non ordo est, sed potestas; et est caeleste miraculum, ratio non humana.»

<sup>37</sup> Vgl. Bonaventura, *Sermones dominicales*, Sermo 6, pars 11: «[...] fuerit dominus Iesus Christus exemplare signum in omni sua actione tamen quantum ad praesens triplex fuit signum primo fuit signum virtuosissimae reconciliationis in incarnatione secundo fuit signum veracissimae revocationis in praedicatione tertio fuit signum saluberrimae curationis in passione.»

<sup>38</sup> Vgl. Raimundus Lullus, *Arbor scientiae* (op. 134), dist. 30, pars 2.

<sup>39</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Epistularum libri secunda*, Epistula 355, in: ders., *Opera omnia*, Bd. 5, hg. von F. S. Schmitt, Edinburgh 1951, 271.

<sup>40</sup> Vgl. Peter von Blois, *Conquestio de nimio dilatione vie Ierosolimitane*, CChr.CM 194, 86.

Die reformatorische Theologie wird schließlich – allerdings nur sehr sporadisch – behaupten, Christus sei das einzige verbindliche Zeichen, das uns gegeben sei,<sup>41</sup> ein Zeichen, dem widersprochen werde.<sup>42</sup>

Die großen mittelalterlichen Dominikanertheologen jedoch schweigen. Es ist wohl kein Zufall, wenn der systematisch in der Regel gestrenge Thomas von Aquin durchgängig darauf verzichtet, Jesus Christus selbst als Zeichen zu verstehen.

Es hat eben einen triftigen sachlichen Grund, dass die bisweilen reichlich emphatischen, aber nicht allzu häufigen Auslassungen, die Christus als Zentralsymbol und -zeichen feiern, rar bleiben. Sie haben alle das gleiche Problem: Sie laufen nämlich dem *res-signa*-Gefälle zuwider, was bemerkenswerterweise an keiner Stelle notiert oder gar reflektiert wird.

## VI.

Das genannte Problem entspannt sich spürbar, wo die Schöpfung insgesamt als kreatürliches Zeichen begriffen wird, das auf seinen Schöpfer verweist. Wer mag, kann hier aus dem Vollen der Belege schöpfen. Ewiges ist mit Zeitlichem durch die Zeichenrelation verknüpft,<sup>43</sup> Sichtbares mit Unsichtbarem. So resümiert Raimundus Lullus und behauptet, es bestehe zwischen dem Bezeichneten und dem Bezeichnenden ein Proportions- bzw. Partizipationsverhältnis, ohne allerdings den Unterschied zwischen Partizipation und Proportion weiter zu klären.<sup>44</sup> Lull wird das in seinem *Liber de centum signis Dei* zu einer ausgefeilten Verweiszeichentheorie ausbauen. Mit den beiden Wendungen «Et ex hoc sumitur signum [...]» und «Et hoc est signum [...]» werden aus einer phänomenologischen Betrachtung der Welt alle nur denkbaren Gotteseigenarten generiert.<sup>45</sup> Der Wechsel der beiden genannten Wendungen ist durchdacht. Denn das *sumitur* kennzeichnet im Unterschied zum *est* eine geistige Syntheseleistung, die den Zeichencharakter eines bestimmten Phänomens signalisiert. Die Zeichenmacht der Kreaturen als geschöpfliche Verweise auf Gott hat denn auch Luther nicht

<sup>41</sup> Vgl. WA 31/II, 307.

<sup>42</sup> Vgl. WA 37,3.

<sup>43</sup> Vgl. Raimundus Lullus, *Ars compendiosa* die, dist 30, pars 1: «Praedestinatum in aeternitate est idea aeterna, et praedestinatum in tempore est suum signum nouum.»

<sup>44</sup> Vgl. ebd., dist 30, pars 2.

<sup>45</sup> Vgl. Raimundus Lullus, *Liber de centum signis Dei* (op. 132), passim.

in Frage stellen wollen,<sup>46</sup> wenngleich er – wie Calvin in den hermeneutischen Eingangsüberlegungen seiner *Institutio* – unter den Bedingungen einer ambivalent gewordenen Welt den Menschen einen Sehfehler unterstellte, der ihnen den Blick für die Zeichen verstelle, es sei denn, sie kämen zum Glauben.<sup>47</sup> Bemerkenswert ist in diesem Kontext, dass Luther Menschen als *res* hervorhebt, die den *signa* überlegen seien. Der Mensch ein blosses Zeichen. So dürfe man nicht denken. Er sei eine von Gott zu verherrlichende *res*!<sup>48</sup>

Es ist eben dieser von Augustinus inspirierte Vorrang des Bezeichneten vor dem Zeichen,<sup>49</sup> der im Verein mit einem durch römischen Zeichenüberschuss provozierten Zeichenverdruss<sup>50</sup> die Zeichen auch bei Luther in eschatologischer Perspektive zur gefährdeten Art werden lässt. Luther lässt sich auf dieser Argumentationslinie sogar dazu hinreissen, eine der zentralen reformatorischen Exklusivpartikel in den Wind zu schlagen,<sup>51</sup> indem er erklärt, die Worte seien nicht das Eigentliche. Das Wort sei das Zeichen. Die Sache aber erwarteten wir.<sup>52</sup> Welche Sache soll dies sein? Man darf fragen, wie man sich auf diese Sache denn freuen soll, wenn im Himmel versachlichtes Schweigen droht. Hier möchte man den Reformator an seine eigenen Worte erinnern: «Cum mutus, non potest loqui nisi per signa [...]»<sup>53</sup> Wie denn nun also?

Bevor diese Beobachtungen mit einem Plädoyer für einen Zeichenschutz im Himmel ihr vorläufiges Ende finden, sind zeichentheoretische Probleme der Sakramentenlehre wenigstens noch zu benennen.

---

<sup>46</sup> Vgl. WA 44,253.

<sup>47</sup> Vgl. WA 44,253. – Vgl. mit WA 31/II, 651.

<sup>48</sup> Vgl. WA 44, 253.

<sup>49</sup> Vgl. WA 56,43, wo Luther urteilt, ein Zeichen sei grundsätzlich niemals die Sache selbst. – In WA 3,368 behauptet er, das Zeichen selbst sei erst dann vollkommen durchschaut, wenn die Sache des Zeichens selbst erscheine.

<sup>50</sup> Vgl. WA 9,445 mit WA 11,66 und WA 16,25.

<sup>51</sup> Daran ändert auch nichts, dass Luther die *signum-res*-Zuordnung mit der Dialektik von Gesetz und Evangelium verknüpfen kann. Vgl. WA 3,258, wo Luther behauptet, die *dicta et facta legis* seien nur Zeichen, die Worte und Tatsachen des Evangeliums hingegen seien die bezeichnete Sache selbst.

<sup>52</sup> Vgl. WA 40/III, 623.

<sup>53</sup> WA 34/II, 147.

## VII.

Noch einmal ist hier der zeichentheoretische Gemeinplatz aufzunehmen, dass Zeichen mehrstellige Relationsphänomene sind. Das nämlich kommt im Blick auf die sakramentalen Feiern besonders gut zum Ausdruck. Denn ein Sakrament ist gleich eine fünfstellige Relation zwischen den Elementen, den Einsetzungsworten, Gott bzw. Christus als dem Einsetzenden, dem durch das Sakrament gegenwärtigenden Heilsereignis und den Glaubenden.<sup>54</sup>

Und es mag nun ein kluger Kopf aus der von der Konkordienformel vertretenen Auffassung, die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl vollziehe sich nicht unter, mit und im Zeichen, sondern «unter dem Brot, mit dem Brot, im Brot»<sup>55</sup>, herleiten, die Pointe des aus Brot und Wort konstituierten Handlungszusammenhangs liege eben zwischen dem Zeichen, das die Abendmahlsfeier als Ganze bilde.

Calvin hat im Gefolge der Augustinischen Zeichenkonzeption wie kaum ein anderer auf den Zeichencharakter der Sakramente insistiert und zugleich den blossen Verweis des Zeichens durch gegenläufige Aussagen relativiert. Ausdrücklich greift Calvin Augustins Unterscheidung von *res* und *signum* so auf, dass er klarstellt, bei aller Verbundenheit von Zeichen und Sache sei die Sache vom Zeichen unterschieden, «damit wir nicht auf das eine übertragen, was das andere auszeichnet.»<sup>56</sup> Das Abendmahl sei *figura, imago, artha* und *tessera*, die anzeige (*significat*): Christus gehöre zu uns. Er werde zu einer Substanz mit uns. Gerade die letzte Behauptung hat reformierte Gemüter immer wieder nervös gemacht, rückt doch die Substanzbestimmung Calvin in ein unheimliches lutherisches, ja römisches Licht. So oder so dürfte jede zeichentheoretische Deutung der sakramentalen Feier ihre eigenen Probleme hervorrufen. Man kann die Abendmahlsbestimmungen dann so zuordnen, dass die sakramentalen Zeichen in der reformierten Tradition nur

<sup>54</sup> Ockham hat deshalb dem Zeichen der Taufe als theologischem Kultursymbol gleich eine ganze Reihe von Charaktereigenschaften zugeschrieben: Es habe Zeicheneigenschaften nicht von Natur aus, sondern durch göttliche Einsetzung (*institutio divina*), es ordne (Gott verleiht Gnade nur durch dieses Zeichen), es unterscheide (Nichtchristen von Christen), es assimiliere und es nehme in die Pflicht. Vgl. Wilhelm von Ockham, *Quaestiones in librum quartum Sententiarum* (reportatio), quaestio 2, in: ders., *Opera theologica*, Bd. 7, hg. von G. Gal und R. Wood, New York 1984, 33.

<sup>55</sup> Vgl. Konkordienformel, Solida Declaratio VII. Vom heiligen Abendmahl, BSLK, 983.

<sup>56</sup> Vgl. J. Calvin, *Institutio christianae religionis* 1559, IV,14,15: «[...] in ipsa etiam coniunctione oportere semper discerni rem a signo ne ad alterum transferamus quod alterius est.»

zu sehr von sich selbst weg verweisen und so – auch aus Sorge vor dem Missverständnis, das Sakrament wirke *ex opere operato* – die Gegenwart des Verweisenden zu sehr in Frage stellen, so dass die zunächst merkwürdig anmutende Behauptung Cassiodors eine ganz neue Plausibilität erfährt, das Zeichen nütze dann, wenn die Sache anwesend sei, ein Zeichen ohne Sache hingegen sei überflüssig.<sup>57</sup> Diese Gefahr hat etwa Calvin durch die Behauptung, im Abendmahl werde die Wahrheit «zugleich abgebildet wie dargebracht»<sup>58</sup>, zu ermässigen versucht. Demgegenüber laufen einige Spielarten der römisch-katholischen Auffassung der sakramentalen Zeichen Gefahr, den Zeichencharakter der sakramentalen Feier zu stark zu ermässigen, indem das sakramentale Zeichen mit seinem *character indelebilis* und angesichts der Transsubstantiationslehre zur eigentlichen *ex opere operato* wirkenden Sache zu werden droht. Das jedoch relativiert die für ein Zeichen unentbehrliche Deutungsleistung des das Zeichen verstehenden Subjekts zu stark. Die lutherische Abendmahlskonzeption schließlich droht die Pointe des Zeichencharakters aufgrund der Kontroverse mit den Reformierten aus den Augen zu verlieren, indem sie im Blick auf die Einsetzungsworte gegen das «deute» des «Zwingel»<sup>59</sup> auf dem *est* beharrt und die zeichenhafte Weise der Präsenz des Leibes Christi nicht mehr terminologisch zu fassen vermag. Allerdings wäre noch einmal zu prüfen, wieweit hier Luthers Rezeption des von Roger Bacon<sup>60</sup> vertretenen concomitantz-Konzeptes etwas austrägt. Das ist das eine. Das andere ist die Frage, was aus Luthers programmatischer Behauptung theologisch gewonnen werden könnte, ein Sakrament sei eben «mehr als ein Zeichen»<sup>61</sup>.

## VIII.

Wie angekündigt muss am Ende dieser Beobachtungen zur Herausforderung, theologisch zwischen den Zeichen zu lesen, ein Votum gegen eschatologische Zeichenvergessenheit und ei-

<sup>57</sup> Vgl. Cassiodor, *Expositio sancti Pauli Epistulae ad Romanos* cap 2, MPL 68, Sp. 425: «Signum prodest, si res adsit, caeterum signum sine re superfluum erit.»

<sup>58</sup> Vgl. J. Calvin, *Institutio christianae religionis* 1559, IV,17,11: «[...] per symbola ipsa [scil. Veritas] figuratur simul et exhibetur.» –Vgl. mit aaO., IV,17,10: «quoties symbola vident a domino instituta, illic rei signatae veritatem adesse certo cogitent ac sibi persuadent.»

<sup>59</sup> Vgl. M. Luther, *Vom Abendmahl Christi Bekenntnis*, BoA 3, 355.

<sup>60</sup> Vgl. Roger Bacon, *Compendium of the study of theology*, hg. von T. S. Maloney, Leiden 1988, 56.

<sup>61</sup> WA 39/II, 168.

nen himmlischen Zeichenverlust stehen. Um es kurz zu machen: Zeichenloses Wohlgefallen kommt nicht in Frage – ein Wohlgefallen jedoch ist denkbar, das sich daran freut, dass alles immer auch Zeichen sein und werden kann, aber zugleich etwas mehr ist als Zeichen. Was genau das dann besagt, darüber sich nicht mehr den Kopf zerbrechen zu müssen ist eben Kennzeichen einer erlösten Welt. Insofern hier erlöste Individuen zur Stelle sind, wird es auch eine Vielzahl und Mehrzahl der Zeichendeutungen geben. Das sorgt für Freude und Lust an der divergierenden Deutung der Anderen. Freude an divergierenden Deutungen kann es werden, weil die unterschiedlichen Perspektiven auf die Dinge sich nicht länger im Zwielficht missverständlicher Diskurse, sondern im Licht einer lebenszutragliche Deutungsvielfalt eröffnenden Eindeutigkeit Gottes heiter ergänzen werden. Das aber bedeutet Deutungszugewinn ohne Ende im Austausch zwischen den Zeichen und den Anderen der Zeichen. Und sicher muss es zu einem augenzwinkernden Streit mit Augustinus und Luther kommen, der dem Kirchenvater aufsass und meinte, «sintemal das da deutet allmal geringer ist/ denn das bedeutet wird/ Und alle zeichen geringer sind/ denn das ding/ so si/ bezeichnen/ wie das alles auch narren und kinder wol verstehen.»<sup>62</sup> Das Zeichen kann «geringer» sein als das Bezeichnete. Aber das muss nicht immer der Fall sein. Am Ende ist da die Zeichentheorie in eschatologischer Perspektive vom grossen Reformator noch nicht genügend zusammenräsontiert worden. Ist Gott denn nicht immer schon in seinem beziehungsreichen Bedeutungsreichtum, der auf den Namen Liebe hört, Zeichen und der Andere des Zeichens zugleich? Leben bei ihm ergeht sich nicht in allzu offensichtlicher Langeweile, der nichts mehr bedeutet werden muss, sondern ist in Ewigkeit für beseligende Überraschungen gut. Schliesslich ist er in Jesus Christus menschenzugewandtes Wort, das ohne Ende Hoffnung macht. Sein Geist wird einfahren – mit welchen Präpositionen am liebsten, das wird sich dann schon zeigen. Jedenfalls winkt direkter Zeichengenuss ohne Ende.

— Dr. Stephan Schaede ist Arbeitsbereichsleiter Religion & Kultur an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e.V.

<sup>62</sup> M. Luther, Vom Abendmahl Christi Bekenntnis, BoA 3, 363.

---

## Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie  
an der Theologischen Fakultät Zürich

Kirchgasse 9 · 8001 Zürich

Tel: 044 / 634 47 53 oder 044 / 634 47 51 · Fax: 044 / 634 49 91  
[hermes@theol.uzh.ch](mailto:hermes@theol.uzh.ch)  
[www.uzh.ch/hermes](http://www.uzh.ch/hermes)

ISSN 1660-5403

Redaktion und Gestaltung:

Andrea Anker / Andreas Hunziker / Hartmut von Sass / Arnd Brandl

---